



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2000

Vom ‘Handeln’ im Dao De Jing. Eine syntakto-semantische Analyse des Ausdrucks wu wei

Gassmann, Robert H

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-97975>
Journal Article

Originally published at:

Gassmann, Robert H (2000). Vom ‘Handeln’ im Dao De Jing. Eine syntakto-semantische Analyse des Ausdrucks wu wei. *Oriens extremus*, 42:19-40.

Vom „Handeln“ im *Dao De Jing*

Eine syntakto-semantische Analyse des Ausdrucks *wu wei*

Robert H. Gassmann (Zürich)

1 Einleitung

Kein anderer Begriff des chinesischen Denkens hat wohl die Phantasie des Abendlandes – besonders im „Zeitalter des Wassermannes“ – mehr beflügelt, zu mehr mystischer und pseudo-mystischer Spekulation angeregt als der Ausdruck *wu wei* 無為, der aus der *Dao De Jing* 道德經 genannten Schrift des legendären Lao Zi 老子 stammt. Als mehr oder weniger typische Beispiele seien die folgenden Passagen zitiert:

Wie das *dao* – so der Weise: Nicht-tuend vollendet er. Im Grunde seines Wesens heißt Nicht-Tun – H. Schleichert weist treffend darauf hin – „den Dingen ihren Lauf lassen“, ein passives Mitgleiten mit dem natürlichen Gang der Dinge, ein Verzicht auf aktive Weltveränderung, das Gegenteil von Engagement. Es ist der teils mystisch, teils philosophisch artikulierte Ausdruck des Bewußtseins eines isolierten Individuums, mit eigenem Tun nichts ausrichten zu können.¹

Die Resistenz dieser Vorstellung – um nicht zu sagen die Renitenz – ist auch in einem kürzlich publizierten Nachschlagewerk festzustellen:

wu² wei² 無為. Wörtlich: „Nichts tun“. Gemeint ist: nicht handelnd eingreifen. Liest man gar wu² wei⁴ „für nichts sein“, dann ergibt sich das Gemeinte sogar ganz direkt. Eine Regierungsmaxime, die man meist für spezifisch taoistisch hält. Richtig ist, daß sie im Taoismus Schule gemacht hat. [...] Die Formel ist Ausdruck einer Utopie, welche die vielfältigen und lästigen Regelzwänge einer kompliziert gewordenen Welt abzuschütteln sucht.²

Es soll im Folgenden niemandem der Glaube an solche nützlichen Lebensanleitungen genommen werden, aber es soll gezeigt werden, daß sie nur aufgrund einer undifferenzierten Lektüre des *Dao De Jing* in dieser apodiktischen Form formuliert werden können. Die Grundlagen für das bisherige Verständnis sind im wesentlichen die folgenden: 1. Als Textadressat wird meist ein individueller Mensch angesehen (Herrscher oder Nicht-Herrscher). 2. Signale, die ein sehr aktives und prononciertes Handeln dokumentieren, werden übersehen bzw. ausgeblendet. 3. Der Ausdruck *wu wei* wird (gerade auch deshalb) grammatikalisch falsch interpretiert.

Im Hauptteil dieses Aufsatzes wird der erste Punkt nur indirekt berührt, und zwar indem durch eine Dokumentation des zweiten und des dritten Punktes gezeigt wird, daß die Beschäftigung mit diesem Text sich hermeneutisch an einem toten Punkt befindet: die bisherigen und aktuellen interpretativen Versuche gehen – so weit sie mir bekannt sind – alle von einem bestimmten traditionellen *Vorverständnis* aus, das kaum hinterfragt wird – und wenn es einmal an-

1 Moritz, Ralf: *Die Philosophie im Alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1990, S.108–109.

2 Unger, Ulrich: *Grundbegriffe der althinesischen Philosophie. Ein Wörterbuch für die klassische Periode*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, S.138–139.

deutungsweise hinterfragt wird, dann um es sofort wieder zu „bestätigen“. Charakteristisch für diese Haltung ist das folgende Zitat aus einem 1998 erschienenen Wörterbuch zum Daoismus:

It (i.e. *wu-wei*, RHG) is apparently a simple term, yet its deeper meaning is hard to fathom. The Chinese character *wu* is a negation, whereas *wei* means to act, to do; therefore, literally, *wu-wei* expresses the idea of “not to act.” It does not mean to do nothing at all, it emphasizes restraint from certain actions, which are seen as conflicting with the Tao. [...] The most striking of these paradoxes is probably [...] *wu-wei erh wu pu-wei*, which literally means: “do not do (act) and (yet) there is no(thing) not done.” It is obvious that the author of these verses wanted to impress some important principle on his readers, and therefore took such a strong stand. [...] But behind the paradoxes, there is some principle of action that a Taoist would approve of (even the author “acted” when he wrote these verses!). [...] Thus *wu-wei* can mean any or all of the following: acting naturally, spontaneously, effortlessly; acting modestly, governing by laissez-faire, without undue interference in the people’s lives, or, expressed in a more positive way, leaving the people as much freedom as possible, without demanding too much from them, either in taxes or in imposed corvee. That means royal *wu-wei* is not calculating, not selfish [...]. Above all, a ruler practicing *wu-wei* does not meddle with his people’s minds.³

Die Aussage „the Chinese character *wu* is a negation“ ist der zunächst augenfälligste Ausdruck eines der sich hartnäckig haltenden Vorverständnisse: Schriftzeichen sind erstens nicht Wörter, sondern verschriften bzw. stehen für Wörter (deren Erschließung das chinesische Schriftsystem ohne Zweifel nicht gerade erleichtert), und zweitens wird nicht begründet, warum *wu* für eine Negation stehen soll. Aber auch die Aussage „*wu-wei* expresses the idea of ‘not to act.’ It does not mean to do nothing at all“ spiegelt ein paradoxales inhaltliches Vorverständnis, welches sich eigentlich nicht ohne Vorbehalt auf den überlieferten Text einläßt. Darum ist es notwendig, sich neuen Einsichten über die *sprachliche Grundlage* zuzuwenden. Da die folgenden Ausführungen nicht an eine bestimmte der überlieferten Textversionen gebunden sind, wird generell die Wang Bi-Ausgabe⁴ zitiert und nur in Abschnitt 4 auf einen Text aus dem Grabfund von Guodian 郭店 eingegangen.

2 Die sprachliche Grundlage

Da der Ausdruck *wu wei* im Zentrum der folgenden Ausführungen steht, ist es unumgänglich, ihn zunächst einmal sprachlich (d.h. syntaktisch) zu analysieren. Beginnen wir also mit dem interessanteren Bestandteil, mit *wu*. Hier also ein syntakto-semantisches Kurzporträt:

Im Antikchinesischen⁵ gibt es zwei wichtige Lokativverben, nämlich das statische Existenzverb *you* 有, „in/bei Z ist Y vorhanden“, und das dazu komplementäre Privativverb *wu* 無, „in/bei Z ist Y nicht vorhanden“. Diese beiden Verben treten häufig in der Form einer einfachen Subjekt-Verb-Objekt-Folge (SVO) auf:

3 Pas, Julian F.: *Historical Dictionary of Taoism*, in coop. with Man Kam Leung. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998, S. 358–360.

4 Eine praktische zweisprachige Ausgabe bietet, *Tao Te Ching*. Übers. v. D.C. Lau, Hong Kong: Chinese University Press 1982 (1963). Im folgenden wird bei den Belegen mit „Lau-D“ auf diese Ausgabe verwiesen.

5 Ich verstehe darunter die Sprache der Texte aus der Ostzhou-Zeit (6. bis 3. Jh.v.u.Z.). Es wird hier angenommen, daß in allen Texten syntaktisch gesehen ein weitgehend homogener Sprachgebrauch vorliegt.

- 1 山有木。
In den Bergen gibt es Bäume. (*Zuo*, Yin 11.1; Legge, S. 32)⁶
- 2 晉楚無信。
Zwischen Jin und Chu gibt es kein Vertrauen. (*Zuo*, Xuan 11.2; Legge, S. 310)

Die Häufigkeit dieser Äußerungsformen verleitet zur Annahme, daß wir es hier mit zwei divalenten Verben zu tun haben, d.s. Verben mit zwei Argumentstellen (z.B. Subjekt und Objekt). Bei genauerem Hinschauen entdeckt man, daß eigentlich Äußerungsformen von zwei *trivalenten* Verben vorliegen, bei denen eine Valenzstelle meist nicht realisiert ist. Sie bringen die Vorstellung von *Besitz* bzw. *fehlendem Besitz* zum Ausdruck („haben“/ „nicht haben“). Man vergleiche:

- 3 臧孫達其有後於魯乎。
Zang-sun Da – er wird Nachkommen haben in Lu! (*Zuo*, Huan 2.6; Legge, S. 40)
- 4 民無則焉。
Die Min haben kein Vorbild in ihm. (*Zuo*, Xiang 31 fu 9; Legge, S. 566)

So weit gehen im besten Fall die üblichen Beschreibungen dieser Verben. Nicht ins Blickfeld rückt dabei der wichtige Umstand, daß neben den statischen auch *dynamische* Bedeutungen zu registrieren sind. Es ist eine bekannte Besonderheit der antichinesischen Grammatik, daß im Rahmen der Wortbildung – vereinfacht gesagt – aus einem (intransitiven oder transitiven) Verb durch Hinzufügung eines Agens ein *kausatives* Verb abgeleitet werden kann. Zur Illustration:

X 弱 *ruo*, „X ist schwach“ > Y 弱之 (=X) *ruo zhi*, „Y schwächt ihn (=X)“

Wenn aus dem intransitiven „schwach sein“ ein kausatives Verb mit der Bedeutung „schwach machen“, „schwächen“ abgeleitet werden kann, dann ist mindestens zu prüfen, ob aus dem intransitiven Verb *wu*, „nicht vorhanden sein“, nicht auch ein kausatives Verb *wu* mit der Bedeutung „nicht vorhanden sein *machen* > verschwinden *lassen* > vernichten“ gebildet werden kann.⁷

Diese Annahme kann in überraschend großer Zahl belegt werden. Einige Beispiele mit kausativem *wu* aus dem *Zuo Zhuan*:

- 5 鄭伯怨王。王曰：「無之。」
Der Graf von Zheng hegte einen Groll gegen den König. Der König sagte: „Ich lasse ihn (den Groll) verschwinden.“ (*Zuo*, Yin 3 fu 1; Legge, S. 13)

6 Die hier und nachfolgend zitierten Stellen aus dem *Zuo Zhuan* werden nach der Einteilung der nachgedruckten *Combined Concordances to Ch'un Ch'iu, Kung-yang, Ku-liang and Tso-chuan* (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement No. 11), Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1966, zitiert, und zwar in der folgenden Form: Patriarch von Lu (z.B. Yin), Regierungsjahr (z.B. 11), Abschnitt (z.B. 1). Als Referenzübersetzung wird James Legge, *The Ch'un T's'ew with the Tso Chuen*, The Chinese Classics Bd. V, Nachdruck Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960, angegeben.

7 Es sind zwei Formen der Kausativität zu unterscheiden: eine produktive (hier in der analytischen Form mit „machen“ umschrieben) und eine lessive (hier mit „lassen“ umschrieben). Das Resultat ergibt sich also durch die Ausführung einer Handlung oder durch die Unterlassung einer solchen.

- 6 皆曰：「無季氏，是無叔孫氏也。」

Alle sagten: „Wenn man den Vorsteher des Stamms der Ji verschwinden läßt, dann ist dies das Verschwindenmachen des Vorstehers des Stamms der Shu-sun.“ (*Zuo*, Zhao 25.8; Legge, S. 710)

Aufgrund der Kausativierung des statischen dreiwertigen Verbs ist ein kausatives vierwertiges Verb zu erwarten, etwa der Form „W läßt/macht den X ein Y nicht haben in Z“ oder analytisch „W macht, daß X nicht ein Y hat in Z“. Eine analoge Situation kann für das komplementäre Verb *you* nachgewiesen werden, wenn auch weniger häufig. Analog zu anderen Konstellationen mit intransitiven und kausativen Verben existiert auch eine explizite Form mit dem kausativen Verb *shi* 使:

- 7 常使民無知、無欲。

Auf Dauer bewirkt (der Herrscher), daß die Min⁸ ohne Wissen und ohne Wollen sind. (*Lao Zi* 3; vgl. Möller, S. 152; Debon, S. 27; Lau-D, S. 6/7)⁹

Wie beim statischen dreiwertigen Verb sind die vollständig realisierten Äußerungen, bei denen alle Argumentsstellen besetzt sind, nicht besonders häufig (vgl. Beispiel 4), wohl aber die di-komplementäre Form mit zwei realisierten Argumenten (vgl. Beispiel 2). Wie Belege zeigen, liegt beim vierwertigen Verb eine analoge Situation vor: die Form mit zwei realisierten Argumenten scheint ebenfalls die bevorzugte zu sein. Dieser Umstand ist im wahrsten Sinne des Wortes „problematisch“, denn die Differenzierung wird wichtig – und kann sich im Einzelfall auch nicht ganz einfach gestalten.

Eine besondere Erscheinung ist in diesem Zusammenhang zu behandeln. Es handelt sich um die sogenannte Verwendung von *wu* als imperativische Negation. Diese prohibitive Funktion wird u.a. durch Kommentierungen und Ansätze nahegelegt, welche das Zeichen *wu* 無 als Alternativform von *wu* 毋 (nicht sollen/dürfen) auffassen.¹⁰ Die Erklärung mit einer Zeichenentlehnung ist aber weder zwingend noch notwendig, denn die Verbindung beruht gerade auf der hier vorgestellten kausativen Bedeutung von *wu*, wie die folgenden Beispiele deutlich zeigen:

- 5 鄭伯怨王。王曰：「無之。」

Der Graf von Zheng hegte einen Groll gegen den König. Der König sagte: „Ich lasse ihn (den Groll) verschwinden.“ (*Zuo*, Yin 3 fu 1; Legge, S. 13)

Dieses Beispiel ist insofern bemerkenswert, als die Pronominalform *zhi* 之 in *postverbaler* Position erscheint, was nach einer *Negation* doch reichlich ungewöhnlich ist. Im folgenden Beispiel ist die postverbale Position mit einem Verbalnomen und einem davon abhängigen Nebensatz besetzt:

8 In den Übersetzungen werden die Termini *ren* und *min* nicht in der herkömmlichen Weise mit „Mensch“ bzw. „Volk“ übersetzt. Für eine neue Interpretation der beiden Termini mit einer Begründung für die Bevorzugung der Transkription vgl. Robert H. Gassmann, „Auf der Suche nach der antichinesischen Gesellschaft. Überlegungen zu *ren* und *min*.“ In: *minima sinica* 1/2000, S. 15–40.

9 Alle Übersetzungen der Belegstellen stammen vom Verfasser. Syntaktische Erklärungen werden nur in Ausnahmefällen in Form von Fußnoten gegeben. Es werden die folgenden Referenzübersetzungen angegeben: *Laotse, Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui*. Hrsg. v. Hans-Georg Möller, Frankfurt am Main: Fischer 1995; *Lao-tse, Tao-Tê-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend*. Übers., Einl. u. Anm. von Günter Debon, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1987 (1961, 1979); und D.C. Lau, s. Anm. 4 oben („Lau-D“). Bei Lau-D bezieht sich die erste Seitenangabe auf den chinesischen Text, die zweite nach dem Schrägstrich auf die Übersetzung.

10 Vgl. etwa Pulleyblank, Edwin G.: *Outline of Classical Chinese Grammar*. Vancouver, BC: University of British Columbia Press, 1995, S.107–108.

- 8 王如知此，則無望民之多於鄰國也。

Wenn Ihr, o König, so weit seid, dies zu erkennen, dann laßt die Hoffnung verschwinden, daß die Min zahlreicher sind als in benachbarten Fürstentümern. (*Meng* 1A.3; Lau-M, I, S. 4/7)¹¹

In Ergänzung dazu ein Beispiel, wo sowohl kausatives 無 (2x) als auch prohibitives 勿 (1x) auftreten:

- 9 雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。

Die Aufzucht von Hühnern, Ferkeln, Hunden und Schweinen – wenn Ihr das Versäumen der richtigen Zeit dafür verschwinden läßt, dann könnten die 70-jährigen unter diesen Umständen schon Fleisch essen. Ein Feld von 100 *mu* – Ihr solltet ihnen die richtige Zeit dafür nicht rauben, und mehrköpfige Familien werden unter diesen Umständen den Hunger schon zum Verschwinden bringen können. (*Meng* 1A.3; Lau-M, I, S. 6/7)

Daß die prohibitive Interpretation nicht auf festem Grund steht, zeigt sich am folgenden Beispiel, wo – im Gegensatz zu den bereits angeführten – keine Dialogsituation vorliegt und somit die verführerische Anwesenheit der zweiten Person wegfällt:

- 10 雖欲無王，不可得已。

Auch wenn diese Person wünscht, das echt königliche Verhalten verschwinden zu lassen, so kann sie das nicht erfolgreich zu Ende bringen. (*Meng* 4A.9; Lau-M, I, S. 144/147)

Wenn aufgrund dieser Ausführungen die Interpretation von *wu* als Negation ausgeschlossen wird, dann kommen wir für den uns interessierenden Ausdruck *wu wei* zum Schluß, daß wir es mit einer Verb-Objekt-Konstruktion zu tun haben, in der *wu* den verbalen Kern darstellt und *wei* das nominale Objekt dazu ist, und zwar in der Form eines Verbalnomens. Wenden wir uns im Folgenden *wei*, dem zweiten Bestandteil unseres Ausdrucks zu.¹²

Das Schriftzeichen [wei] 為 kann Vertreter dreier Wortklassen verschriften: (a) Verben, (b) Nomina und (c) eine Präposition. Die dritte Möglichkeit mit der Lesung *wèi* (d.h. im vierten Ton) und der Bedeutung „für“, „zugunsten von“ ist m.E. in diesem Zusammenhang irrelevant. Bei den Nomina handelt es sich um Deverbative, d.h. um Nomina, die von einem zugrundeliegenden Verb abgeleitet sind (wie etwa „das Singen“ von „singen“). Wir können uns also auf eine Übersicht über die Verben konzentrieren, denn die Nomina lassen sich aus diesen gesetzmäßig herleiten.

Im Bereich der Verben kann man drei semantische Felder differenzieren: (a) „sein“; (b) „machen“, „produzieren“ und (c) „tun“, „handeln“. Anhand weniger typischer Beispiele sollen die Verben in diesen drei Feldern charakterisiert werden. Beginnen wir mit dem Bereich „sein“:

11 Eine praktische zweisprachige Ausgabe bietet, *Mencius*. 2. Bde. Übers. v. D.C. Lau, Hong Kong: Chinese University Press 1984 (1979). Nach der Bandangabe folgt die Seitenangabe des chinesischen Texts, nach dem Schrägstrich diejenige der Übersetzung. Im folgenden wird bei den Belegen mit „Lau-M“ auf diese Ausgabe verwiesen.

12 Die folgenden Ausführungen sind eine Zusammenfassung aus meinem Aufsatz Robert H. Gassmann 高思曼, „Dongci 'wéi' de jufa yuyi shuangbian yanjiu 動詞〈為〉的句法語意雙邊研究“ [=Syntakto-semantische Untersuchung des Verbs wéi]. In *Gibanyu Yufa Lunji* 古漢語語法論集 [=Aufsatzsammlung zur Grammatik des antiken Chinesisch; Papers of the Second International Congress of Pre-Qin Chinese Grammar], hrsg. v. Guo Xiliang 郭錫良. Beijing: Yuwen Chubanshe, 1998, S. 520–535.

11 仲弓為季氏宰。

Medius-Gong¹³ war Verwalter für das Haupt des Ji-Stamms. (*Lun Yu* 13.2; Lau-L, S. 120/121)¹⁴

Aus diesem Beleg ist ersichtlich, daß wir es hier mit dem *dreivertigen* Verb *wei* zu tun haben, und zwar mit der folgenden statischen Grundbedeutung: X (Edukt) *ist* dem/für Y (Benefiziant) ein Z (Produkt). Aus dieser Grundkonstruktion ergibt sich eine Reihe von kombinatorischen Möglichkeiten, denn nicht alle Positionen müssen besetzt sein, z.B. X *ist* ein Z (nicht realisierter Benefiziant) oder X *ist* für Y (nicht realisiertes Produkt). Zum Beispiel:

12 天門開闔，能為雌乎。

Wenn das Himmelstor auf- und zugeht, könnt Ihr das (Vogel)weibchen sein? (*Lao Zi* 10; vgl. Möller, S. 167; Debon, S. 34; Lau-D, S. 12/15)

13 是以聖人為腹，不為目。

Deswegen ist der weise Ren für den Bauch, nicht für die Augen. (*Lao Zi* 12; vgl. Möller, S. 172; Debon, S. 36; Lau-D, S. 16/17)

Neben der statischen Bedeutung „sein“ wurde für *wei* im zweiten Bereich eine dynamisch-kausative Bedeutung „machen“, „produzieren“ festgestellt. Wenn zwei verschiedene Verben gleich verschriftet werden, dann fragt sich der Lexikologe, ob eine Verwandtschaft vorliegt. In der Tat liegt eine solche vor, und zwar die bereits oben am Schema X 弱 *ruo*, „X ist schwach“, > Y 弱之 (=X) *ruo zhi*, „Y schwächt ihn (=X)“, dargelegte Derivationskonstellation von intransitiven und kausativen Formen. So wie das statische Verb *xiao* 小, „klein sein“, mit einem identisch verschrifteten kausativen Verb *xiao* 小, „klein machen“, verwandt ist, so kann das intransitive *wei*, „sein“, zu einem kausativen *wei*, „machen“, abgeleitet werden. Dabei ist „machen“ als „sein machen“ zu verstehen, und tatsächlich erweist sich „sein machen“ als eine (im Deutschen zugegeben nicht sehr gebräuchliche) *analytische* Ausdrucksweise für „machen“. Ob ich „einen Kuchen *mache*“ oder ob ich „*mache*, daß ein Kuchen *ist*“ ist inhaltlich identisch. Ein Hinweis auf die Richtigkeit dieser Annahme ist darin zu finden, daß für *wei* häufig auch die Bedeutung „werden“ angesetzt wird – oder werden muß. Und „werden“ ist synonym zu „entstehen“, „s. entwickeln, wandeln (zu)“, also zu Bedeutungen, welche dem „(sein) machen“ nahestehen. Man vergleiche etwa: „Was machst Du?“ – „Es wird ein Kuchen.“

Die syntaktische Beziehung zwischen statischer Grundkonstruktion und dynamisch-kausativer Ableitung spiegelt sich darin, daß die Valenz der Grundkonstruktion um eine Kausalinstanz (Agens) erweitert wird. Man vergleiche den folgenden Beleg:

14 顏路請子之車以為之槨。

Yan Lu bat um den Wagen des Meisters, um daraus einen Außensarg für ihn (= Yan Hui) zu machen. (*Lun Yu* 11.8; Lau-L, S. 98/99)

Die Analyse des Beispiels zeigt, daß wir es hier mit einer *vierwertigen* Konstruktion zu tun haben. Der Nebensatz hat folgende Struktur:

13 Zur Wiedergabe von solchen Namensformen, vgl. Robert H. Gassmann: *Grundstrukturen der antichinesischen Syntax. Eine erklärende Grammatik.* (Schweizer Asiatische Studien, Monographien; Bd. 26). Bern usw.: Peter Lang, 1997, S. 113–118, speziell S. 115.

14 Eine praktische zweisprachige Ausgabe bietet, *Confucius. The Analects (Lun yü)*. Übers. v. D.C. Lau, Hong Kong: Chinese University Press 1983 (1979). Vor dem Schrägstrich steht die Seitenangabe des chinesischen Texts, danach diejenige der Übersetzung. Im folgenden wird bei den Belegen mit „Lau-L.“ auf diese Ausgabe verwiesen.

15 顏路以子之車為顏回槨。

Yan Lu machte aus dem Wagen des Meisters einen Außensarg für Yan Hui.

Als Grundbedeutung ist also anzusetzen: X (Agens) *macht* aus Y1 (Edukt) für Z (Benefiziant) ein Y2 (Produkt). Die Differenz zur intransitiven Grundkonstruktion besteht also in der Erweiterung um das Agensglied. Die neue Grundkonstruktion läßt auch eine Reihe von kombinatorischen Möglichkeiten zu, denn nicht alle Positionen müssen besetzt sein, z.B. X *macht* ein Y2 (Edukt und Benefiziant nicht realisiert) oder – wie in den folgenden Beispielen – X *macht* aus Y1 ein Y2 (Benefiziant nicht realisiert), Y1 *wird* ein Y2 (Agens und Benefiziant nicht realisiert) und X *macht* für Z ein Y2 (Edukt nicht realisiert).

16 聖人不仁，以百姓為芻狗。

Der weise Ren benimmt sich nicht *ren*-gemäß, er behandelt die Hundert Klans wie Stroh Hunde. (wörtlich: er macht aus ihnen Stroh Hunde) (*Lao Zi* 5; vgl. Möller, S. 156; Debon, S. 29; Lau-D, S. 8/9)

17 不貴難得之貨，使民不為盜。

Wenn der Fürst Güter, die schwer zu bekommen sind, nicht für wertvoll hält, bringt er die Min dazu, nicht zu Räubern zu werden. (*Lao Zi* 3; vgl. Möller, S. 152; Debon, S. 27; Lau-D, S. 6/7)

18 故強為之容。

Also macht man ihm gezwungenermaßen einen Gesichtsausdruck. (*Lao Zi* 15; vgl. Möller, S. 180; Debon, S. 39; Lau-D, S. 20/21)

Wir können somit zum dritten – für unsere Untersuchung wichtigsten – semantischen Feld übergehen, zu dem von „tun“ und „handeln“. Da ist folgender Sachverhalt festzustellen: so wie es Pronomina gibt, die für ein Nomen stehen, gibt es auch verbale Formen, die andere Verben oder Prädikatsausdrücke vertreten können. Bei diesen sogenannten *Proverben* oder *Proprädikaten* handelt es sich um Prädikate, die sehr allgemeine Sachverhalte zum Ausdruck bringen bzw. viele andere Sachverhalte (Zustände, Prozesse, Handlungen) subsumieren können. Dazu Beispiele aus dem Deutschen: A sagt zu B „Was *machst* Du?“ – B antwortet: „Ich studiere Chinesisch“; oder A sagt: „Ich gehe jetzt nach Hause!“ – B reagiert gereizt mit „*Mach* was Du willst!“

Im Antikchinesischen wird das Verb *wei* als Proverb für Handlungsprädikate verwendet. Diese Funktion sei mit einer Äußerung belegt, die in folgendem Kontext steht: Zai Wo vertritt Meister Kong gegenüber die Auffassung, eine Trauerzeit von einem Jahr (anstelle von drei Jahren) sei doch ausreichend. Der Meister fragt ihn, ob es ihm wohl sei dabei, wenn er so bald schon wieder guten Reis esse und Seidengewänder anziehe. Zai Wo bejaht diese Frage. Darauf der Meister:

19 女安則為之。

Wenn Du Dich dabei wohlfühlst, dann tue/mach es. (*Lun Yu* 17.21; Lau-L, S. 178/179)

Die Prädikatsausdrücke „Reis essen“ (*shi dao* 食稻) und „Seidenkleider tragen“ (*yi jin* 衣錦) sind in der pronominalen Form *zhi* 之 wieder aufgenommen, während das Proverb *wei* stellvertretend für die fehlende verbale Komponente steht. Da mit der Bedeutung „machen/tun“ die allgemeinste und elementarste Form von Handlung beschrieben wird, ist die Valenz auf 2 anzusetzen

- 20 是以聖人不行而知，不見而明，不為而成。

Deswegen reist der weise Ren nicht hin, aber erkennt, sieht nicht etwas, aber ist im Klaren, tut nicht etwas, aber vollendet. (*Lao Zi* 47; vgl. Möller, S. 56; Debon, S. 76; Lau-D, S. 68/69)

Die semantische „Leere“ des Proverbs *wei* eröffnet eine weitere Möglichkeit der stellvertretenden Verwendung: es kann für Verben mit einer resultativen bzw. produktiven Bedeutungskomponente in deren angestammten Kasusrahmen (d.h. mit Objekt) eingesetzt werden. Man vergleiche: „Er *studiert* an der Wirtefachschule“ – „Er *macht* die Wirtefachschule“; „Sie *schreibt* eine Arbeit über Lao Zi“ – „Sie *macht* eine Arbeit über Lao Zi.“ Im Deutschen handelt es sich um eine umgangssprachliche Ausdrucksweise – und das könnte aufgrund der folgenden Belegäußerung auch für die antikchinesische Entsprechung gelten. Meister Kong fragt nämlich seinen Sohn:

- 21 女為周南、召南矣乎。

Hast Du die Abteilungen Zhou-nan und Shao-nan der Lieder schon *gemacht* (= studiert)? (*Lun Yu* 17.10; Lau-L, S. 174/175)

An diesem Beispiel ist deutlich zu sehen, daß hier der Kasusrahmen eines zugrundeliegenden Verbs wie z.B. *xue* 學 übernommen worden ist, denn das Objekt 周南、召南 kann unmöglich als Produkt, noch weniger als Benefiziant klassifiziert werden (man könnte es allenfalls als Quasiprodukt bezeichnen).

Eine Erweiterung des eben geschilderten Vorgangs besteht darin, daß aus Handlungsprädikaten eine verwandte *Verb-Objekt-Verbindung* gebildet wird, wobei das Verb *wei* als *Proverb* und das Objekt als *Verbalnomen* des ursprünglichen Prädikats auftritt. Man vergleiche: „Sie *springt* zur Seite“ – „Sie *macht einen Sprung* zur Seite“; „Ich *teile* Ihnen folgendes *mit*“ – „Ich *mache* Ihnen die folgende *Mitteilung*“. Die beiden Varianten lassen sich im Antikchinesischen wie folgt belegen:

- 22 王不禮焉。

Der König verhielt sich gegenüber ihm (dem Grafen von Zheng 鄭伯) nicht ritenkonform. (*Zuo*, Yin 6 fu 4; Legge, S. 21)

- 23 君子三年不為禮，[...].

Wenn ein Junzi während dreier Jahre nicht ritenkongformes Verhalten praktiziert, dann [...]. (*Lun Yu* 17.21; Lau-L, S. 178/179)

Damit wäre zwar eine zusammenfassende Übersicht über die Vielfalt der Konstruktionen mit *wei* in einer systematischen Weise gegeben, aber eine gewisse Unsicherheit bei der Analyse konkreter Äußerungen läßt sich damit nicht restlos ausräumen. Dies gilt insbesondere dann, wenn – wie im Falle des *Dao De Jing* – der Kontext (zumindest für uns Nicht-Zeitgenossen) zu wenig aufschlußreich ist. Jedes Auftreten des Schriftzeichens [wei] 為 verlangt daher höchste Aufmerksamkeit, weil das damit verschriftete Wort zu erschließen ist. Da das Zeichen [wei] im Ausdruck *wu wei* ein Nomen verschriftet, sind im Prinzip alle Möglichkeiten in Betracht zu ziehen; in der übersetzerischen Praxis zeigt sich aber, daß offensichtlich nur das nominalisierte Proverb „Tun“, „Handeln“ sinnvoll anzusetzen ist. Das bedeutet, daß wir uns noch mit dem Feld des Handelns im *Dao De Jing* befassen müssen.

3 Handeln im *Dao De Jing*

Im *Dao De Jing* ist der zentrale Begriff *wu wei* immer in unmittelbare Beziehung zum Begriff des Handelns, der Handlung gesetzt worden. Die am Anfang dieses Aufsatzes angeführten Zitate aus Moritz, Unger und Pas haben das bereits deutlich gemacht. Eine Beschäftigung mit dem Begriff der „Handlung“ ist also für das Verständnis der Inhalte dieses Textes von Belang. Handlungen sind – zusammen mit Ereignissen – eine Unterkategorie von Prozessen; Prozesse sind mit Zuständen zusammen Unterkategorien von Sachverhalten. Für diese vereinfacht dargestellten Kategorien gibt es in allen bekannteren Sprachen entsprechende Verben (Zustands-, Tätigkeits-, Handlungs-, Vorgangs- und Ereignisverben). Während die wahrgenommenen Sachverhalte sehr wahrscheinlich einem universal gültigen Raster entsprechen, weist die sprachliche Realisierung von Sachverhaltstypen durchaus einzelsprachlich Unterschiede auf (die hier nicht Gegenstand der Erörterungen sind). Ich stütze mich in den folgenden Ausführungen auf die einschlägige Arbeit von Jochen Pleines:¹⁵

SACHVERHALT		
ZUSTAND	PROZESS	
	EREIGNIS	HANDLUNG (mit 1 oder 2 Kausalinstanzen)

Beim Sachverhaltstyp „Prozeß“ gibt es zwei Unterkategorien, die entsprechend der Behandlung der Kausalinstanz differenziert werden. Ist ein Sachverhalt gemeint, bei dem eine Veränderung eintritt, eine Bewegung abläuft *ohne konkrete Annahme* einer Kausalinstanz, so handelt es sich um die Unterkategorie „Ereignis“ (z.B. Es schneit). Ist ein Sachverhalt gemeint, bei dem eine Veränderung eintritt, eine Bewegung abläuft *mit konkreter Annahme* einer Kausalinstanz, so handelt es sich um eine „Handlung“ (z.B. *Der liebe Gott* läßt es auf die Dächer der Stadt schneien). Handlungen in diesem Sinne werden in Kapitel 11 des *Dao De Jing* vorgestellt:

24 三十輻共一轂。當其無有車之用。埏埴以為器。當其無有器之用。鑿戶牖以為室。當其無有室之用。故有之以為利無之以為用。

Dreißig Radspeichen fügen sich zu einer Radnabe zusammen. Wird ihr Hohlraum in sachgemäßer Weise gemacht, so entsteht darin die Brauchbarkeit des Wagens. Man knetet Lehm breit und macht so ein Gefäß. Wird der Hohlraum davon in sachgemäßer Weise gemacht, so entsteht darin die Brauchbarkeit des Gefäßes. Man bricht Türen und Fenster aus und macht so ein Zimmer. Werden die Hohlräume davon in sachgemäßer Weise gemacht, so entsteht dort die Brauchbarkeit des Zimmers. Also: Man läßt etwas entstehen und macht so einen Nutzgegenstand; man läßt etwas verschwinden und macht so einen Gebrauchsartikel. (*Lao Zi* 11; vgl. Möller, S. 170; Debon, S. 35; Laud, S. 14, 16/15, 17)¹⁶

Man beachte die Verwendungen von *wei*, „machen“, im Rahmen der Herstellungsprozesse und deren generalisierende Wiederaufnahme mit den *kausativen* Verben *you*, „existieren ma-

15 Pleines, Jochen: *Handlung – Kausalität – Intention. Probleme der Beschreibung semantischer Relationen*. Tübingen, TBI. Verlag Gunter Narr, 1976. Vgl. S. 55–73, die folgende Tabelle ist auf S. 64.

16 Ausführliche Grammatiknotizen zu diesem Textstück findet der interessierte Leser in Robert H. Gassmann, *Antikchinesisch: Teil II: Antikchinesische Texte*. (Schweizer Asiatische Studien, Studienhefte ; Bd.15/2). Bern usw.: Peter Lang, 1997, S. 258–261.

chen/lassen“, und *wu*, „verschwinden machen/lassen“. Dies führt zu folgender Feststellung: *Alle* kausal verursachten Prozesse gehören zur Unterkategorie „Handlung“, unabhängig davon, ob belebte oder unbelebte Kausalinstanzen genannt werden, aber auch unabhängig davon, ob bei menschlicher Verursachung Intentionalität im Spiel ist oder nicht. Bei der sprachlichen Realisierung des Sachverhalts „Handlung“ ist die Nennung *einer* Kausalinstanz verbindlich. Als planendes Wesen initiiert der Mensch sehr häufig Kausalitätsketten. Er versteht sich als Subjekt, der durch willentliche Entscheidungen schöpferisch und gestalterisch tätig ist. Dazu ein Beispiel aus Kapitel 36 des *Dao De Jing*:

- 25 將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明。柔弱勝剛強。

Sollte der Herrscher jemanden stauchen wollen, muß er ihn unbedingt dehnen; sollte er ihn schwächen wollen, muß er ihn unbedingt stärken; sollte er ihn auszehren wollen, muß er ihn unbedingt anregen; sollte er ihn fortnehmen wollen, muß er ihn unbedingt weggeben. Das heißt: „feine Klarheit“. Weich und schwach sein besiegt hart und stark sein. (*Lao Zi* 36; vgl. Möller, S. 231; Debon, S. 60 – in poetischer Diktion, die der Vorlage in dieser Hinsicht gerechter wird; Lau-D, S. 52/53)

Da kommt gewiß kein „passives Mitgleiten mit dem natürlichen Gang der Dinge“, kein „governing by laissez-faire, without undue interference in the people’s lives“ zum Ausdruck – die Belegstelle spricht ohne jeden Anflug von Mystik von strategischem und taktischem Verhalten (die militärischen Implikationen des *Dao De Jing* sind bekannt). Nach dieser inhaltlichen Feststellung kann nicht überraschen, daß die Verben im Text sich als aktive *Handlungsverben* erweisen, ja daß viele davon sogar deutlich *kausalitiv* oder verursachend sind.

Obwohl Handlungen mit menschlicher Kausalinstanz nicht a priori als *intentionale*, willentlich initiierte kausale Prozesse zu verstehen sind, ist es im Zusammenhang mit der Diskussion um die Bedeutung von *wu wei* wichtig, sich über den Sachverhaltstypus der intentionalen Handlung Gedanken zu machen. Im eben zitierten Kapitel (Beispiel 25) ist dieser Zusammenhang übrigens ausdrücklich vorhanden: „Sollte der Herrscher jemanden stauchen *wollen*, ...“ Um diesen Typus zu charakterisieren, zitiere ich dazu ausführlich aus Pleines:

Grundlage für intentionales Handeln ist neben dem Vorhandensein eines Wunsches bezüglich der Herbeiführung eines bestimmten Zustands weiter noch das Hinzutreten von bestimmten subjektiven Annahmen. Die Annahmen möchte ich in zwei Gruppen gliedern: und zwar einmal in deskriptive Annahmen und zum anderen projizierende Annahmen. Die erste Gruppe enthält Annahmen über den gegenwärtigen Zustand der Welt in den für den Wunsch relevanten Aspekten. Die projizierenden Annahmen sind ihrerseits wieder in zwei Untergruppen zu differenzieren: Die erste betrifft Annahmen über die weitere Entwicklung der Welt, wie sie vom Individuum erwartet wird unter der Voraussetzung, daß das Individuum nicht als Handelnder diesen Ablauf beeinflusst. Die zweite Untergruppe betrifft Annahmen darüber, mit welcher Art von Handlung das Individuum den zu erwartenden Ablauf derart beeinflussen kann, daß der erwünschte Zustand eintritt. Dadurch, daß der Handelnde zu wissen glaubt, auf welche Weise er den erwünschten Zustand herbeiführen kann, enthält die Intention ein kognitives Element. Diese Verbindung zu einem Komplex aus Wunsch und Annahmen verschiedener Art ist die kausale Quelle intentionalen menschlichen Handelns.¹⁷

Fassen wir zusammen: Am Anfang einer intentionalen Handlung steht also der Wunsch. Im Zusammenhang mit diesem Wunsch entstehen über kognitive Prozesse Annahmen über die

17 Pleines, 1976, S. 122.

Möglichkeit(en), durch Nutzung kausaler Verknüpfungen den erwünschten Zustand herbeizuführen. Aufgrund der Annahmen wird also ein hypothetischer Handlungsablauf entworfen, der die Form einer projektiven Kausalitätskette aufweist. Wunsch und Projektion verknüpfen sich zu einem *Aktionsplan*, also zur notwendigen Voraussetzung für die intentionale Verursachung der entsprechenden Handlung. Solche Handlungsentwürfe finden sich in großer Zahl in den Kapiteln des *Dao De Jing*. Zum Beispiel:

- 26 江海之所以能為百谷王者，以其善下之。故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上，而民不重；處前，而民不害。[...]

Der Grund, weshalb der große Fluß und die See König für die Hundert Täler sein können, liegt darin, daß sie sich darauf verstehen, sich an ihren Füßen aufzuhalten. Deswegen muß einer, der über den Min stehen will, beim Reden sich vor ihnen erniedrigen, und wer vor den Min stehen will, muß mit seiner Person hinter sie anstehen. Deswegen hält sich der weise Ren in der oberen Position auf, aber die Min halten das nicht für wichtig; er hält sich in der vorderen Position auf, aber die Min halten das nicht für schädlich. [...] (*Lao Zi* 66; vgl. Möller, S. 107; Debon, S. 95; Lau-D, S. 96, 98/97, 99)

- 27 其安易持；其未兆易謀；其脆易泮；其微易散。為之於未有，治之於未亂。[...]

Wenn etwas ruhig ist, ist es leicht in der Hand zu halten; wenn etwas noch nicht begonnen hat, ist es leicht zu planen; wenn etwas zerbrechlich ist, ist es leicht aufzulösen; wenn etwas winzig klein ist, ist es leicht zu zerstreuen. Man soll Dinge tun zu einer Zeit, wo sie noch nicht entstanden sind; man soll Dinge ordnen zu einer Zeit, wo sie noch nicht in Unordnung geraten sind. [...] (*Lao Zi* 64; vgl. Möller, S. 100; Debon, S. 93; Lau-D, S. 92, 94/93, 95)

Zu handeln, Dinge zu tun, ist also keineswegs verboten. In dieser Stelle wird sogar explizit das proverbiale *wei* verwendet, um die generelle Aussage zu formulieren, daß bestimmte Dinge zu einer bestimmten Zeit getan werden sollten. Wie ist aber eine Aussage der folgenden Art darin einzuordnen?

- 28 將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。為者敗之；執者失之。[...]

Sollte einer das Reich an sich nehmen und es „machen“ wollen, sehe ich schon sein Scheitern. Das Reich, das Gefäß der Gottheiten, ist etwas, das nicht „gemacht“ werden kann. Wer es „macht“, verdirbt es; wer an ihm festhält, verliert es. [...] (*Lao Zi* 29; vgl. Möller, S. 217; Debon, S. 53; Lau-D, S. 44/45)

In dieser Stelle wird ganz klar zu einem Handeln Stellung bezogen, welches nicht zulässig oder (in einem feinen Wortspiel) *kontraproduktiv* ist. Wie ist aber der Gegensatz zum erlaubten Handeln zu fassen? Als Vorspann zu einer Antwort sei in Erinnerung gerufen, daß proverbiales *wei* mit einem Verbalnomen das gleichbedeutende *Verb* ersetzen kann (also vom Typ: Mitteilung machen : mitteilen). Im vorliegenden Beispiel haben wir eine scheinbar ähnliche Konstruktion: die Kette *wei zhi* 為之 ist hier nämlich als *wei tian-xia* 為天下, „das Reich machen“, d.h. „regieren“, zu verstehen (analog zu Ketten wie *wei guo* 為國, „das Fürstentum machen“, oder *wei zheng* 為政, „die Regierung machen“). Der Unterschied zwischen den beiden Konstruktionen ist meines Erachtens entscheidend. Bei der ersten Konstruktion steht das Objekt (ein Verbalnomen) in einem derivativen Verhältnis zum Verb (sie werden auch gleich geschrieben). In der zweiten Konstruktion haben wir hingegen ein sprachliches Zwitter: die Verb-Objekt-Kombination steht zwar für ein Verb, nämlich *zhi* 治, „ordnen“, aber nicht nur ist das Objekt jetzt nicht mehr derivativ verwandt mit dem Verb, auch *wei* ist nicht mehr das zweiwertige Proverb „machen“, „tun“, sondern wechselt über zum homographen dreiwertigen Verb „machen“, „produzieren“.

Es handelt sich hier um eine in Texten der Zhanguo-Zeit öfters anzutreffende Ausdrucksweise, die dem Verfasser des *Dao De Jing* durchaus nicht zu behagen scheint, denn sie beinhaltet offenbar einerseits – und wohl in strenger Auslegung – eine sprachliche Unkorrektheit, andererseits eine gedankliche „Schludrigkeit“. Die sprachliche Unkorrektheit besteht darin, daß die analytische Konstruktion zum Verb *chi* 治, „ordnen“, eigentlich *wei zhi* 為治, „Ordnung machen“, lauten müßte (und nicht etwa *wei guo* 為國, „das Fürstentum machen“). Die gedankliche „Schludrigkeit“ besteht darin, daß die neue, vielleicht sogar „modische“ Ausdrucksweise den trügerischen Eindruck erweckt, Gebilde wie das Reich oder die Fürstentümer könnten – wie viele andere Gegenstände auch – „gemacht“ werden (im Sinne von „produziert werden“). Dieser Verlust an Schärfe des Ausdrucks und die damit verbundene Brechung der Semantik und des damit assoziierten Denkens führen dazu, daß Herrscher eben nicht mehr „ordnen“ (was ihre eigentliche Berufung und das korrekte Handeln wäre), sondern etwas „machen“, „herstellen“, was den mit dem Ordnen verbundenen normativen Vorstellungen nicht mehr entspricht.

In solchen Zusammenhängen und Ausdrücken wird *wei* offensichtlich in einer uneigentlichen oder ironisierenden Weise verwendet. Das bedeutet also keineswegs, daß der Herrscher nicht regieren (und damit agieren und handeln) soll, aber er soll *richtig* regieren. Wir haben es hier überraschenderweise mit einer Variante von *zheng ming* 正名, dem Korrekthalten bzw. Korrektstellen der Bezeichnungen, zu tun!

Es gibt somit erlaubte und unerlaubte Handlungen. Eine *prima facie* nicht besonders aufregende Feststellung, aber wir haben damit doch einen ersten Schritt in Richtung Korrektur des eingangs zitierten Bildes eines „passiven Mitgleitens mit dem natürlichen Gang der Dinge, eines Verzichts auf aktive Weltveränderung“ gemacht, eine Korrektur des Bilds von Verhaltensweisen also, welche „das Gegenteil von Engagement“, ein „den Dingen ihren Lauf lassen“ sein sollen. Wichtiger ist jedoch die zweite Feststellung, daß nämlich der Gegensatz nicht der ist zwischen „etwas tun“ oder „nichts tun“, sondern der ist zwischen „das Richtige tun“ oder „das Falsche tun“.

Im folgenden Beispiel wird nicht nur kräftig gehandelt, sondern es werden auch interessante inhaltliche Verbindungen explizit gemacht:

- 29 不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。

Wenn der Herrscher die Tüchtigen nicht hochschätzt, bringt er die Min dazu, nicht um Zugehörigkeit dazu zu wetteifern. Wenn er Güter, die schwer zu bekommen sind, nicht für wertvoll hält, bringt er die Min dazu, nicht zu Räuber zu werden. Wenn er Begehrbares nicht vorzeigt, bringt er die Herzen der Min dazu, nicht in Aufruhr zu geraten. Gemäß der Ordnung des weisen Ren leert ein solcher Herrscher ihre Herzen, füllt ihre Mägen, schwächt ihre Wünsche, stärkt ihre Knochen. Auf Dauer bewirkt er, daß die Min ohne Wissen und ohne Wollen sind; er bewirkt, daß die verehrten Wissenden es nicht wagen, solche zu sein, die handeln. Wenn der Herrscher das Verschwindenlassen des Handelns praktiziert, dann gibt es nichts, das nicht geordnet ist. (*Lao Zi* 3; vgl. Möller, S. 152; Debon, S. 27; Lau-D, S. 6/7)

Deutlicher läßt es sich kaum sagen, daß der Herrscher als Monokrat autonom und intentional handelt bzw. handeln kann und darf: die wiederholte Verwendung des kausativen Verbs *shi* 使 „bewirken“, „verursachen“ ist dafür der sichtbarste Beweis. Außerdem bestätigt gerade die Konstruktion *shi min wu zhi, wu yu* 使民無知、無欲 „bewirken, daß die Min ohne Wissen und ohne Wollen sind“ mit der analytischen Kausativform *shi ... wu* 使 ... 無 „bewirken, daß ...

nicht vorhanden ist“, daß der im sprachlichen Teil formulierte Ansatz eines kausativen *wu* 無 „verschwinden machen/lassen“ grundsätzlich korrekt ist.

Noch wichtiger aber ist der Umstand, daß die Stelle unmißverständlich ausführt, daß ein wesentlicher Teil der Strategie eines Herrschers darin besteht, die Motivation zum Handeln bei den Beherrschten zu unterdrücken, indem er sowohl *Wissen* wie *Wollen* unterbindet. Wollen und Wissen sind aber konstitutive Elemente des intentionalen Handelns.¹⁸ Wie im ausführlichen Zitat aus Pleines ausgeführt wird, sind der Wunsch, einen bestimmten Zustand herbeizuführen, und die Projektierung einer dazu dienenden Kausalkette im Rahmen eines kognitiven Prozesses, also dieser „Komplex aus Wunsch und Annahmen verschiedener Art“ eben die „kausale Quelle intentionalen menschlichen Handelns“.

Wird aber – wie vom Verfasser der untersuchten Stellen im *Dao De Jing* postuliert – die Motivation zum Handeln unterdrückt bzw. zum Verschwinden gebracht, dann führt dies kausal dazu, daß auch das autonome Handeln unterdrückt bzw. beseitigt wird. Und auch in diesem Punkt ist der Text absolut unmißverständlich: „Die verehrten Wissenden sollen es nicht wagen *zu handeln*“. Wenn also explizit kausative Ausdrücke wie *shi* ... *wu zhi* 使 ... 無知 „machen, daß jemand ohne Wissen ist“ oder *shi* ... *wu yu* 使 ... 無欲 „machen, daß jemand ohne Wollen ist“ verwendet werden, dann ist es aus inhaltlichen, in der Natur der Kausalität liegenden Gründen gerechtfertigt, die Interpretation von *wu wei* ebenfalls im kausativen Bereich anzusiedeln und als Paraphrase von *shi* ... *wu wei* 使 ... 無為 „machen, daß jemand ohne Handeln ist“ zu verstehen.

Ich gehe also, im Gegensatz zum bisherigen Verständnis, davon aus, daß es sich beim Ausdruck *wu wei* um eine Verbindung von kausativem *Verb wu* 無 und *Objekt wei* 為 handelt. Der Ausdruck meint also nicht „Nicht-Handeln“ oder „Nicht-Tun“, sondern „ein bestimmtes Tun oder Handeln verschwinden lassen“. Damit reiht er sich inhaltlich und grammatikalisch zwanglos in die analogen und im Handlungsumfeld gewissermaßen „natürlich“ vorhandenen Ausdrücke ein, die etwa das Verschwindenlassen des Wollens (*wu yu* 無欲) und des Wissens (*wu zhi* 無知) zum Gegenstand haben. Die folgenden Stellen bestätigen die Schlüssigkeit dieser Argumentation und verweigern sich konsequent jeder mystischen Interpretation in Richtung eines wie auch immer gearteten „Verzichts auf aktive Weltveränderung“:

30 以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物汙起；法令滋彰，盜竈多有。故聖人云：我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。

Der Herrscher schafft Ordnung im Lehen durch Richtigstellen; er setzt das Militär mit Listigkeit ein; er nimmt das Reich an sich durch das Verschwindenlassen der Dienstleistungen. Woher weiß ich, daß es sich so verhält? Daher: Im Reich vermehren sich die Dinge, die zu meiden und zu umgehen sind, und die Min werden immer ärmer. Bei den Min vermehren sich die scharfen Instrumente, und Lehen und große Familien geraten um so mehr durcheinander. Bei den Menschen vermehren sich Kunstfertigkeit und Gewandtheit, und um so mehr kommen seltsame Dinge auf. Gesetze und Anordnungen werden immer ausführlicher, und es gibt vermehrt Verbrecher und Räuber. Darum lauten die Worte des weisen Ren: Ich lasse das Handeln verschwinden, und die Min wandeln sich von selbst.

18 Diesen Zusammenhang verneint vehement Roger Ames: „In the context of Taoist philosophy, to interpret ‘emptying the people’s minds,’ ‘weakening their sense of purpose,’ and ‘ensuring that the people are without knowledge’ as a stupefying policy of political oppression is to ignore the whole thrust of Taoist thought as the emulation of the natural *tao*.“ Vgl. Roger T. Ames: *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, S. 42.

Ich schätze das Ruhigsein, und die Min stellen sich von selbst richtig. Ich lasse die Dienste verschwinden, und die Min werden von selbst reich. Ich lasse das Wollen verschwinden, und die Min werden von selbst schlicht. (*Lao Zi* 57; vgl. Möller, S. 82; Debon, S. 86; Lau-D, S. 82/83, 85)

Der letzte Satz ist bedeutsam: Wollen ist – wie schon erwähnt – Voraussetzung für intentionales und autonomes Handeln; verschwindet ersteres, verschwindet auch letzteres. Wissen ist wiederum Voraussetzung für planmäßiges Wollen; verschwindet ersteres, verschwindet auch letzteres. Herrschen ist klar intentionales Handeln; Beherrschtwerden dagegen nicht – außer in der masochistischen Spielart. Daß der Herrscher herrschen *will*, ist schon belegt (z.B. „will er ihn schwächen, muß er ihn stärken“). Wie geht er aber mit den durchaus vorhandenen Wünschen und Intentionen der Beherrschten um? Dazu *Lao Zi*:

- 31 古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。

Wer im Altertum sich darauf verstand, das Dao zu praktizieren, fand es falsch, die Min damit intelligent zu machen, sondern war bestrebt, sie damit zu verblöden. Die Min sind schwer zu regieren, wenn ihr Wissen groß ist. (*Lao Zi* 65; vgl. Möller, S. 103; Debon, S. 94; Lau-D, S. 96/97)

- 32 道，常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

Praktiziert der Herrscher das Dao, vernichtet er auf Dauer das Handeln, aber er läßt auch das Nicht-Handeln verschwinden. Wenn Lehensfürsten und Könige annähernd daran festhalten können, dann sollten die Zehntausend Wesenheiten sich von selbst wandeln. Entstehen bei der Wandlung Begehren, werde ich sie mit dem Namen vernichtenden rohen Holzblock niederhalten. Der Namen vernichtende rohe Holzblock, dieser sollte auch die Begehren vernichten. Tritt durch Nicht-Wünschen Inaktivität ein, sollte sich das Reich von selbst festigen. (*Lao Zi* 37; vgl. Möller, S. 233; Debon, S. 61; Lau-D, S. 54/55)

Die Existenz des Ausdrucks *wei dao* 為道, „das Dao praktizieren“, in *Lao Zi* 65 (Beispiel 31) und seines verbalen Pendanten *dao* 道 „das Dao praktizieren“, „dao-en“, in *Lao Zi* 37 (Beispiel 32) zeigt, daß hier das proverbiale *wei*, „machen“, „tun“, anzusetzen ist mit einem Verbalnomen als Objekt. Dies deutet einerseits darauf hin, daß Handeln in diesem Zusammenhang keineswegs anrühlich ist, andererseits liefert er eine interessante sprachliche Einsicht, nämlich daß das Derivationsverhältnis zwischen Verb *dao* und Verbalnomen *dao* eine klare – und überraschende – Richtung hat: zuerst war das Verb, dann das Verbalnomen (damit hebt sich diese Konstruktion etwa gegenüber der kritisierten Form *wei guo* 為國, „das Fürstentum machen“, deutlich ab). Dieser derivative Sachverhalt ist nicht ohne Folgen. Für das Verb gibt es nämlich (mit der Lesung im dritten Ton) die gut belegte Bedeutung „(an)leiten“, „(an)führen“; also muß der Ausdruck *wei dao* logischerweise die gleiche Bedeutung haben, nämlich „Leitung machen“, „Führung machen“. Das heißt jedoch in letzter Konsequenz, daß wir bei der Analyse des Schriftzeichens [dao] 道 drei mögliche Wortklassenzuweisungen in Betracht ziehen müssen: (a) Verb „führen“, (b) Verbalnomen „Führen (Tätigkeit des Führens)“ und (c) ein Nomen mit der traditionell bevorzugten Übersetzung „Weg“. Und diese Doppelbesetzung im nominalen Bereich „führt“ durchaus zu reizvollen und neuen interpretatorischen „Wegen“. So z.B. bei den folgenden Stellen (man beachte das Zusammengehen von Führen bzw. Handeln, Wünschen und Wissen):

- 33 天下有道，卻走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。罪莫大於多欲；禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足常足矣

Gibt es im Reich das richtige Führen, so beschränkt (der Herrscher) das Galoppierenlassen der Pferde, damit sie düngen. Gibt es im Reich kein richtiges Führen, so werden Kriegspferde in den Vorstädten gezüchtet. Keine Schuld ist größer als das Vermehren von Wünschen; kein Unglück ist größer als nicht zu wissen, wann etwas genug ist; kein Fehler ist größer als der Wunsch nach Gewinn. Also: Wissen, wann genug genug ist, macht das Genugsein dauerhaft. (*Lao Zi* 46; vgl. Möller, S. 53; Debon, S. 75; Lau-D, S. 66, 68/67, 69)

- 34 為學日益，為道日損。損之又損。以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事。及其有事，不足以取天下。

Wer Lehren betreibt, vermehrt täglich das Handeln; wer Führen betreibt, vermindert täglich das Handeln. Er vermindert es, und wieder vermindert er es. Damit gelangt er zum Verschwindenlassen des Handelns. Er bringt das Handeln zum Verschwinden, aber er läßt auch das Nicht-Handeln verschwinden. Nimmt einer das Reich an sich, so überdauert er, indem er die Dienste zum Verschwinden bringt. Kommt es aber durch ihn zur Entstehung von Diensten, dann genügt er nicht, unter diesen Umständen das Reich an sich zu nehmen. (*Lao Zi* 48; vgl. Möller, S. 59; Debon, S. 77; Lau-D, S. 68, 70/69, 71)

Der „Weg“ ist also die *Führungsmethode*, der Weg, wie der Himmel oder ein Herrscher führt. Wenn man die Kapitel sichtet, in denen der Ausdruck *wu wei* vorkommt (es sind dies *Lao Zi* 2, 3, 10, 37, 38, 43, 48, 57, 63 und 64), so stellt man m.E. unschwer fest, daß in allen das Herrschen thematisiert wird. Dies geschieht entweder explizit mit entsprechenden Wörtern oder Ausdrücken aus dem Umfeld des Herrschens (z.B. *tian-xia* 天下, „Reich“, *guo* 國, „Fürstentum“, *sheng ren* 聖人, „der weise Ren“, *hou wang* 侯王, „Lehensfürsten und Könige“, *shang* 上, „Oberer“, *min* 民, „Min“, *de* 德, „Macht zu verpflichten“,¹⁹ *chi/zhi* 治, „ordnen“, *luan* 亂, „Unordnung“, *shi* 事, „dienen“), oder es läßt sich über bestimmte Aussagen eine Verbindung herstellen (z.B. zwischen den Kapiteln 2 und 10, wo *sheng er bu you, wei er bu shi* 生而不有，為而不恃, „er bringt Dinge hervor, aber er nimmt sie nicht in Besitz“, „er handelt, aber er verläßt sich nicht darauf“ vorkommt). Als genauer Leser des Textes denke ich, daß man doch sehr vieles ausblenden muß, um das ach so schöne „Nicht-Handeln“ zu retten.

Alle diese Stellen (und weitere) zeigen, daß nicht das autonome Handeln des Herrschers, sondern das autonome Handeln der *Untertanen* zum Verschwinden gebracht werden soll. Es geht nicht darum, die Handlungsfähigkeit des Herrschers einzuschränken (der, wie mehrfach belegt, ganz entschieden *tätig* ist und dies auch sein *will*), sondern den Handlungen anderer den Boden zu entziehen, damit Herrschen uneingeschränkt möglich wird. Und diese Interpretation korreliert auch mit dem Kasusrahmen des kausativen Verbs *wu* 無, „verschwinden machen bzw. lassen“. Der Ausdruck *wu wei* wäre wie folgt darin einzubetten:

	X	macht verschwinden	Y	aus/bei	Z
z.B.	<i>sheng ren</i>	<i>wu</i>	<i>wei</i>	<i>yu</i>	<i>min</i>
	聖人	無	為	於	民

19 Die Klassen und Bedeutungen der Wörter, die mit dem Zeichen [de] ... \emptyset verschriftet werden, werden Gegenstand eines weiteren Aufsatzes sein, der demnächst fertiggestellt sein wird. Darin wird über den hier in Bezug auf den Ausdruck *wu wei* erhärteten Zusammenhang zwischen dem *Dao De Jing* und dem *Han Fei Zi* nachgewiesen, daß die bisherigen Bedeutungsanalysen unzureichend sind und daß die Verwendung von [de] im *Han Fei Zi* Licht auf seine Verwendung im *Dao De Jing* wirft.

Wie schon erwähnt, sind Äußerungen mit drei besetzten Argumentstellen selten, aber das folgende Beispiel aus dem Kapitel 20 des *Han Fei Zi* 韓非子 (das bekanntlich mit „Jie Lao“ 解老, „Erklärungen zum Lao Zi“, überschrieben ist) belegt die Korrektheit des strukturellen Ansatzes für kausatives *wu* wie auch für kausatives *you* 有:

- 35 有道之君外無怨讎於鄰敵，而內有德澤於人民。

Ein Fürst, der sich auf das Führen versteht, läßt im Außen Groll und Feindschaft bei den Nachbarn und Gegnern verschwinden, während er nach Innen bei den Ren und Min Verpflichtetheit und Wohltaten entstehen läßt. (*Han Fei Zi* 20.22)²⁰

Damit der Fürst möglichst uneingeschränkt herrschen kann, versucht er bei den Untertanen z.B. die folgenden Dinge zu verhindern:

- 29 不貴難得之貨，使民不為盜。[...] 使夫智者不敢為也。

Wenn er Güter, die schwer zu bekommen sind, nicht für wertvoll hält, bringt er die Min dazu, nicht zu Räuber zu werden. [...] er bewirkt, daß die verehrten Wissenden es nicht wagen, solche zu sein, die handeln. (*Lao Zi* 3; vgl. Möller, S. 152; Debon, S. 27; Lau-D, S. 6/7)

Andererseits findet man eine ganze Reihe von Stellen, die belegen, daß die Autonomie des Handelns beim weisen Ren bzw. beim Herrscher (der sich manchmal offen auch als *wo* 我, „ich“ artikuliert) durchaus auch Einschränkungen oder Grenzen kennt. Berühmt ist der Vergleich des Regierens mit dem Braten kleiner Fische (*Lao Zi* 60). Andere Beispiele sind:

- 36 是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過。以輔萬物之自然而不敢為。

Deswegen wünscht der weise Ren, nicht zu begehren, und hält Güter, die schwer zu bekommen sind, nicht für wertvoll; er lernt, nicht zu lernen, und macht rückgängig, was die Zhong-ren²¹ falsch gemacht haben. Auf diese Weise steht er dem Aus-sich-selbst-heraus-so-sein der Zehntausend Wesenheiten bei und wagt es nicht, sie zu „machen“. (*Lao Zi* 64; vgl. Möller, S. 100; Debon, S. 93; Lau-D, S. 92, 94/93, 95)

- 37 我有三寶，持而保之。[...] 三曰不敢為天下先。[...] 不敢為天下先，故能成器長。[...]

Ich habe drei Schätze, ich halte sie in der Hand und verteidige sie. [...] Der dritte Schatz heißt: „nicht wagen, für das Reich der Vorderste zu sein“. Da ich es nicht wage, für das Reich der Vorderste zu sein, also kann ich Vorsteher der Gefäße werden. (*Lao Zi* 67; vgl. Möller, S. 114; Debon, S. 96; Lau-D, S. 98/99)

Sprachlich auffällig ist hier der Umstand, daß in keinem Fall der Ausdruck *wu wei* verwendet wird, um verbotenes oder zumindest unkluges Handeln beim Herrscher zu bezeichnen. Es handelt sich durchwegs um die *normale Konstruktion*, bestehend aus dem Verb *wei* 為,

20 Vgl. Chen Qiyou 陳奇猷: *Han Fei Zi Ji Shi* 韓非子集釋 [Gesammelte Erklärungen zu *Han Fei Zi*], 2 Bde. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 1974, Bd. 2, S. 359. Ein vergleichender Blick auf publizierte Übersetzungen läßt die syntaktischen und inhaltlichen Unterschiede zu meinem Ansatz deutlich hervortreten. (a) „The ruler who upholds Tao incurs no hatred from the neighbouring enemies outside and bestows beneficence upon the people at home.“ In: *The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Political Science*. Übers. v. W. K. Liao. London: Arthur Probsthain, 1959. Bd. 1, S. 187. (b) „Ein dem rechten Weg des Regierens folgender Herrscher hat keine haßerfüllten Feinde als Nachbarn, dafür aber ein tugendreiches Volk.“ In: *Die Kunst der Staatsführung. Die Schriften des Meisters Han Fei*. Übers. v. Wilmar Mögling. Leipzig: Verlag Gustav Kiepenhauer, 1994, S. 177.

21 Der Ausdruck 衆人, „die vielen Ren“, bezeichnet alle Amtsträger mit Ausnahme des Fürsten 君. Sie referiert also auf die erblich oder temporär beamteten Schichten der 卿 Qing, 大夫 Daifu und 士 Shi, im Gegensatz zum Fürsten, dessen Selbstbezeichnung bekanntlich 寡人, „der einsame Ren“, lautet.

„tun/machen“, und der Negation *bu* 不, „nicht V“. Dieser Sachverhalt bedeutet, daß im Kasusrahmen des kausativen Verbs *wu* 無, „verschwinden machen bzw. lassen“, die Z-Stelle nicht reflexiv verstanden wurde. Den Stellen mit *wu wei* kann man also die folgende Konstellation *nicht* unterlegen:

	X	macht verschwinden	Y	aus/bei	Z (= sich)
?	<i>sheng ren</i>	<i>wu</i>	<i>wei</i>	<i>yu</i>	<i>ji</i>
	聖人	無	為	於	己

4 Ein Beweis für die Korrektheit des kausativen Ansatzes?

Bei der Durchsicht der sogenannten Guodian-Texte 郭店 ist zu bemerken, daß der Ausdruck *wu wei* 無為 offenbar durchgehend als *wu/wang wei* 亡為 geschrieben wurde.²² Es handelt sich um sieben Stellen (also gut die Hälfte der im *Dao De Jing* vorkommenden zwölf Stellen) und um eine Stelle der Form *wu bu wei* 亡不為. Zuerst wird die Stelle aus dem t.r. angegeben, dann die Guodian-Fassung:

38 是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。

Deswegen läßt der weise Ren das Handeln verschwinden, also verschwindet das Ruinieren (der Dinge); er läßt das Festhalten verschwinden, also verschwindet das Verlieren (der Dinge). (*Lao Zi* 64)

是以聖人亡為，古（故）亡敗；亡執，古（故）亡□（失）。

Deswegen läßt der weise Ren das Handeln verschwinden, also verschwindet das Ruinieren (der Dinge); er läßt das Festhalten verschwinden, also verschwindet das Verlieren (der Dinge). (Text 1; S. 111, letzte Zeile; S. 4, Streifen 11, ab Zeichen 2)²³

Zu dieser Stelle gibt es im dritten „*Lao Zi*“-MS von Guodian eine interessante Parallelstelle, bei der alle *wu* 亡 wie im t.r. als *wu* 無 erscheinen (wie überhaupt die meisten *wu* es in diesem Teil sind, was vielleicht für die chronologische Einordnung wichtig sein könnte):

聖人無為，古（故）無敗也；無執，古（故）【無□（失）也】。

Der weise Ren läßt das Handeln verschwinden, also ist er einer, der das Ruinieren (der Dinge) verschwinden läßt; er läßt das Festhalten verschwinden, also ist er einer, der das Verlieren (der Dinge) verschwinden läßt. (Text 3; S. 121, 9. Zeile; S. 10, Streifen 11, ab Zeichen 11)

32 道，常無為，而無不為。侯王若能守之，...

Praktiziert der Herrscher das Führen, vernichtet er auf Dauer das Handeln, aber er läßt auch das Nicht-handeln verschwinden. Wenn Lehensfürsten und Könige annähernd daran festhalten können, dann ... (*Lao Zi* 37)

22 Auf diesen Umstand hat mich Wojciech Simson, einer meiner Dissertanden in Zürich, in dankenswerter Weise aufmerksam gemacht. Die Beispiele werden nach der folgenden Ausgabe zitiert: *Guodian Chu mu zhujian* 郭店楚墓竹簡 [=Bambusstreifen aus dem Chu-Grab bei Guodian]. Hrsg. v. Museum der Stadt Jingmen 荊門市博物館. Beijing: Wenwu-Verlag, 1998.

23 Die Stellen werden in folgender Form zitiert: Zuerst erfolgt der Verweis auf den umgeschriebenen Text (ab S. 111), dann auf die Abbildung des jeweiligen Bambusstreifens (ab S. 3, Streifen durchnummeriert) und auf das Zeichen am Anfang der Stelle. Nicht darstellbare chinesische Zeichen sind hier mit □ gekennzeichnet.

□ (道) 互 (恆) 亡為也。侯王能守之，...

Praktiziert der Herrscher das Führen, ist er einer, der auf Dauer das Handeln vernichtet. Wenn Lehenfürsten und Könige daran festhalten können, dann ... (Text 1; S. 112, 2. Zeile; S. 4, Streifen 13, ab Zeichen 3)

39 為無為，事無事，味無味。

Der Herrscher soll das Verschwindenlassen von Handeln betreiben, dem Verschwindenlassen von Diensten dienen und am Verschwindenlassen der Geschmäcker Geschmack finden. (*Lao Zi* 63)

為亡為，事亡事，未 (味) 亡未 (味)。

Der Herrscher soll das Verschwindenlassen von Handeln betreiben, dem Verschwindenlassen von Diensten dienen und am Verschwindenlassen der Geschmäcker Geschmack finden. (Text 1; S. 112, 4. Zeile; S. 4, Streifen 14, ab Zeichen 12)

40 是以聖人處無為之事，行不言之教。

Deswegen hat der weise Ren den Dienst inne, der das Handeln zum Verschwinden bringt, und er praktiziert eine Unterweisung, die nicht spricht. (*Lao Zi* 2)

是以聖人居亡為之事，行不言之□ (教)。

Deswegen hält sich der weise Ren im Dienst auf, der das Handeln zum Verschwinden bringt, und er praktiziert eine Unterweisung, die nicht spricht. (Text 1; S. 112, 7. Zeile; S. 4, Streifen 16–17, ab letztem Zeichen)

30 故聖人云：我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。

Darum lauten die Worte des weisen Ren: Ich lasse das Handeln verschwinden, und die Min wandeln sich von selbst. Ich schätze das Ruhigsein, und die Min stellen sich von selbst richtig. Ich lasse die Dienste verschwinden, und die Min werden von selbst reich. Ich lasse das Wollen verschwinden, und die Min werden von selbst schlicht. (*Lao Zi* 57)

是以聖人之言曰：我無事而民自□ (富)。我亡 (無) 為而民自□ (化)。我好青 (靜) 而民自正。我谷 (欲) 不谷 (欲) 而民自樸。

Deshalb besagen die Worte des weisen Ren: Ich habe keine Dienste, und die Min werden von selbst reich. Ich lasse das Handeln verschwinden, und die Min wandeln sich von selbst. Ich schätze das Ruhigsein, und die Min stellen sich von selbst richtig. Ich will das Nicht-Wollen, und die Min werden von selbst schlicht. (Text 1; S. 113, 4. Zeile; S. 5, Streifen 31–32, ab Zeichen 15)

34 為學日益，為道日損。損之又損。以至於無為。無為而無不為。

Wer das Lehren betreibt, vermehrt täglich das Handeln; wer das Führen betreibt, vermindert täglich das Handeln. Er vermindert es, und wieder vermindert er es. Damit gelangt er zum Verschwindenlassen des Handelns. Er bringt das Handeln zum Verschwinden, aber er läßt auch das Nicht-handeln verschwinden. (*Lao Zi* 48)

學者日益，為道者日員 (損)。員 (損) 之或員 (損)，以至於亡為也，亡為而亡不為。

Wer lehrt, vermehrt täglich das Handeln; wer das Führen betreibt, vermindert täglich das Handeln. Wenn er es vermindert, werden andere vermindert. Damit gelangt er zum Verschwindenlassen des Handelns. Er läßt das Handeln verschwinden, aber er läßt auch das Nicht-handeln verschwinden. (Text 2; S. 118, 3. Zeile; S. 7, Streifen 3–4, ab Zeichen 8)

Es ist also in diesen Stellen konsequent 無 無為 durch 亡為 verschriftet worden. Überraschenderweise ist auch festzustellen, daß an fast allen anderen Stellen, wo ich kausatives 無 angesetzt hatte (einige Beispiele finden sich oben), das Schriftzeichen 無 亡 verwendet worden war (eine Ausnahme findet sich in Beispiel 30). Und mit noch größerer Überraschung (und

natürlich mit einer gewissen Genugtuung) ist festzustellen, daß das Schriftzeichen [wang] 亡 für ein intransitives Verb *wang* mit der Bedeutung „verschwinden“ verwendet wird. Setzt man die übliche Kausativbildung an, so erhält man ein Verb „verschwinden machen/lassen“ – genau die Bedeutung, die ich dem kausativen *wu* zuschreibe. Die phonetische Seite dieser Verwandtschaft (wie überhaupt die offenbar recht verworrene Entwicklung der Schreibweisen von *wu*) kann ich nur unzureichend beurteilen, aber E. Pulleyblank schreibt in seinem *Outline* – im Kapitel „Negation“ (sic!) – das Folgende:

Wang 亡 [...] is sometimes found in the sense of *wu* 無 ‘not have’ but without an expressed object. Traditionally it is then read *wu*, but this is not supported by a rhyme in the *Shijing* and seems to be merely a late explanation by commentators for which there is no good ancient authority. The two words are no doubt etymologically closely related. *Wang* 亡 is in fact the graphic form found on the oracle bones where *wu* 無 would appear in later texts.²⁴

5 Zusammenfassung

Zusammenfassend gehe ich davon aus, daß genügend sprachliche und inhaltliche Gründe vorliegen, um den hier formulierten Ansatz als weitgehend verifiziert zu betrachten. Die Ergebnisse sind wie folgt:

1. Der Text des *Dao De Jing* weist bezüglich des Begriffs des Handelns nicht die traditionell hochgespielte Dichotomie zwischen „etwas tun“ oder „nichts tun“, sondern eine solche zwischen „das Richtige tun“ oder „das Falsche tun“. Dieses Resultat bestätigt in einem gewissen Sinne die in vielen Studien zu findende, etwas gewundene Erklärung (weil textlich kaum solide abgestützt), daß „nichts tun“ natürlich nicht einfach „nichts tun“ sein könne, sondern eigentlich so etwas wie „nichts Widernatürliches tun“.
2. Beim Ausdruck *wu wei* 無為 handelt es sich um eine Verbindung von kausativem Verb *wu* und Objekt *wei*. Der Ausdruck meint also nicht „Nicht-Handeln“ oder „Nicht-Tun“, sondern „ein bestimmtes Tun oder Handeln verschwinden lassen“. Des weiteren hat sich herausgestellt, daß nicht das Handeln des Herrschers, sondern das der Beherrschten zum Verschwinden gebracht werden soll. Werden den Handlungen anderer der Boden entzogen, wird Herrschen uneingeschränkt möglich.
3. Obwohl die Handlungsfähigkeit des Herrschers nicht in der Weise eingeschränkt wird wie bei den Beherrschten, ist er darin nicht völlig autonom, denn fehlerhafte Handlungen führen zum Verlust der Herrschaft.

Ich habe mit der Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks *wu wei* im *Dao De Jing* begonnen. Ich habe versucht, diese Frage in neuem Licht zu beantworten. Aber kaum eine Antwort, die nicht zu neuen Fragen führt, und auf zwei Felder möchte ich zum Schluß hinweisen, weil sie mir im Hinblick auf neue Forschungsfragestellungen bedenkenswert scheinen.

Sie betreffen den Umstand, daß nämlich die Forschung zum *Dao De Jing* durch zwei als paradox empfundene Sachverhalte geprägt ist. Es sind dies das Verhältnis des *Dao De Jing* zu zwei anderen Texten, nämlich zum *Zhuang Zi* einerseits, zum *Han Fei Zi* andererseits. Das Werk *Zhuang Zi* wird zusammen mit dem *Dao De Jing* zu den Urtexten des sogenannten philo-

24 Vgl. Pulleyblank, 1995, S.109.

sophischen Daoismus gezählt, aber es finden sich in ersterem kaum explizite Bezüge zu letzterem. Im Gegensatz dazu enthält das *Han Fei Zi* zwei umfangreiche Kapitel, die sich zwar explizit mit dem *Dao De Jing* (im Text *Lao Zi* genannt) beschäftigen, jedoch von der Forschung kaum wahrgenommen werden, weil sie inhaltlich den tradierten Vorstellungen zu widersprechen scheinen.

Ein wesentliches Element des bisherigen Verständnisses des *Dao De Jing* war die Annahme, daß insbesondere das Verhalten und die Lebenseinstellung des *individuellen* Menschen thematisiert werde. Die hier vorgelegten Ergebnisse zeigen aber, daß der Begriff des Herrschens bzw. die korrekte Herrschaftsausübung im Zentrum stehen (dies gilt m.E. mindestens für die untersuchten Stellen). Damit im Zusammenhang ist natürlich der Begriff des Handelns zu sehen, der in besonders prominenter Form im Ausdruck *wu wei* allenthalben auftaucht. Wenn überhaupt das Individuelle thematisiert wird, dann in der Person des einzigen nennenswerten Individuums, nämlich des Herrschers. Nur diesem wird das Recht auf einigermaßen autonomes Handeln zugestanden; allen übrigen Menschen (den Untertanen also) wird zwar das Handeln nicht untersagt, aber es wird durch die Herrschaft bestimmt und darf nicht autonom erfolgen.

Diese zwei Begriffe, Herrschaft und beschränkte Autonomie des Einzelnen, genügen wohl, um das Verhältnis zu den genannten zwei Texten thesenhaft zu charakterisieren. Bezüge zum *Dao De Jing* fehlen im *Zhuang Zi* vermutlich deshalb, weil in letzterem, so weit ich es verstehe, eher die Autonomie des Einzelnen vertreten wird; Bezüge zum *Han Fei Zi* liegen dagegen jetzt auf der Hand, denn hier wird derselbe Typus von Machtdenken und Handlungssteuerung vertreten, z.B. im Konzept von Belohnung und Strafen.²⁵ Schematisch gesagt zerstört das überlieferte Verständnis des *Dao De Jing*, wonach darin insbesondere ein individuelles Verhalten mit pazifistischen oder quietistischen Zügen vertreten werde, die Einsicht in vielfältige und bedeutsame Bezüge zu Textgruppen in derselben Traditionslinie (z.B. zu den militärischen Schriften oder zu den mit dem Etikett „Huang-Lao“ charakterisierten Schriften).

6 Anhang

Damit interessierten Lesern eine umfassendere Beurteilung der hier diskutierten Thesen zu *wu wei* ermöglicht bzw. erleichtert werden kann, werden alle diesbezüglichen Stellen hier zusammengestellt und in eigener Übersetzung dargeboten. Es handelt sich um die Stellen *Lao Zi* 2, (3), 10, (37), 38, 43, (48), (57), 63 und 64. Stellen, die im Text vollständig zitiert worden sind, sind eingeklammert und werden hier nicht wiederholt.

- 41 天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

Wenn alle im Reich wüßten, daß Schönsein zu Schönsein gemacht wird, dann wäre Häßlichsein am Ende; wenn alle wüßten, daß Gutsein zu Gutsein gemacht wird, dann wäre das Nichtgutsein am Ende. Also: Entstehenlassen und Verschwindenlassen sind komplementäre Gegensätze bezogen auf das Leben, Schwierigsein und Einfachsein bezogen auf das Gelingen, Langsein und Kurzsein sind komplementäre Gegensätze bezogen auf die Form, Hochschätzen und Verachten bezogen auf die Nei-

25 Die hier postulierte Verbindung zu legalistischem Gedankengut wird z.B. von Roger Ames, 1983, S. 42, in Abrede gestellt (vgl. Anm. 18). Herlee G. Creel dagegen ist der Meinung, daß absichtliches Handeln des Herrschers anzusetzen ist, z.B. in seinen Studien *What is Taoism?* und *Shen Pu-hai* (vgl. Anm. 23 bei Ames).

gung, Töne und Geräusche sind komplementäre Gegensätze bezogen auf die Harmonie, Vornesein und Hintensein bezogen auf das Aufeinanderfolgen. Deswegen hat der weise Ren den Dienst inne, der das Handeln zum Verschwinden bringt, und er praktiziert eine Unterweisung, die nicht spricht. Die zehntausend Wesenheiten werden von ihm geschaffen, aber nicht gerechtfertigt. Er bringt Dinge hervor, aber er nimmt sie nicht in Besitz; er handelt, aber er verläßt sich nicht darauf; sind Leistungen vollbracht, weigert er sich, in diesen zu verharren. Nun: nur weil er sich weigert, in diesen zu verharren, deswegen wird er nicht entfernt. (*Lao Zi* 2; vgl. Möller, S. 149; Debon, S. 26; Lau-D, S. 4/5)

- 42 載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？天門闔闢，能為雌乎？明白四達，能無知乎。生之畜之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

Wenn der Herrscher die Körperseele mitführt und lagert und das Eine umfängt, kann er da das Getrenntsein verschwinden lassen? Wenn er den Atem konzentriert und Weichsein herbeiführt, kann er sich wie ein Kleinkind benehmen? Wenn er den dunklen Spiegel säubert und freimacht, kann er da die Makel verschwinden lassen? Wenn er die Min liebt und das Fürstentum ordnet, kann er da das Handeln verschwinden lassen? Wenn das Himmelstor auf- und zugeht, kann er da das (Vogel)weibchen sein? Wenn er klar sieht bis in die Vier Ecken des Reichs, kann er da das Wissen verschwinden lassen? Er bringt etwas hervor und zieht es auf. Wenn er Dinge hervorbringt, sie aber nicht in Besitz nimmt, wenn er handelt, sich aber nicht darauf verläßt, wenn er sie heranwachsen läßt, sie aber nicht verwaltet, dann heißt dies „dunkles Verpflichten“. (*Lao Zi* 10; vgl. Möller, S. 167; Debon, S. 34; Lau-D, S. 12, 14/13, 15)

- 43 上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無為，而無不為。〈上〉德為之，而有不為。上仁為之，而無以為。上義為之，而有以為。上禮為之，而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首；前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。

Verpflichtet sich der Obere andere und läßt sich selbst nicht verpflichten, so entsteht durch das die Macht zu verpflichten. Ist ein Unterer verpflichtet und fehlt nicht gegen die Verpflichtung, so verschwindet durch das die Macht zu verpflichten. Der Obere verpflichtet andere, aber weil er das Handeln verschwinden läßt, läßt er bei den Untertanen auch das Nicht-Handeln verschwinden.

Der Obere verpflichtet andere, aber wenn er das bloß „macht“, läßt er bei den Untertanen das entstehen, womit sie es machen. Der Obere verhält sich *ren*-konform, aber wenn er das bloß „macht“²⁶, läßt er bei den Untertanen das verschwinden, womit sie es machen. Der Obere verhält sich standgemäß-korrekt, aber wenn er das bloß „macht“, läßt er bei den Untertanen das entstehen, womit sie es machen. Der Obere verhält sich rituell-korrekt, aber wenn er das bloß „macht“ und niemand darauf reagiert, verwirft er die Arme und läßt das rituell-korrekte Verhalten fallen.

Also: Sobald der Obere das Führen verliert, übt er die Macht zu verpflichten aus; sobald er die Macht zu verpflichten verliert, handelt er *ren*-konform; sobald er *ren*-konformes Verhalten verliert, handelt er standgemäß-korrekt; sobald er standgemäß-korrektes Verhalten verliert, handelt er ritzenkonform. Nun, ritzenkonformes Verhalten als Verhalten – die Verwässerung von Loyalität und Vertrauen, und dabei der Anstifter von Unruhen; Vorauswissen als Verhalten – der Anschein des Führens, und dabei der Anfang der Stupidität. Deswegen nimmt der bedeutende Mann in seinem²⁷ Konzentrat Platz und hält sich nicht auf in seiner Verwässerung, er nimmt in seinem soliden Kern Platz

26 Der Ausdruck 為之, der mehrmals verwendet wird, nimmt meines Erachtens die Kritik auf, die am Gebrauch des Verbs *wéi* mit bestimmten Objekten geübt wird. Vgl. die Diskussion bei Beispiel 28.

27 Das Pronomen *qí* 其 bezieht sich auf *dao* 道, „Führen“.

und hält sich nicht auf in seinem Anschein. Also hält er sich fern vom Entfernteren und macht sich das Nähere zu eigen. (*Lao Zi* 38; vgl. Möller, S. 31; Debon, S. 65–66; Lau-D, S. 56/57)²⁸

- 44 天下之至柔馳，騁天下之至堅；無有入無間。吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。

Wenn das Allerweichste im Reich im Galopp geritten wird, setzt es das Allerhärteste im Reich in Trab. Läßt man Vorhandenes verschwinden, so dringt man dort ein, wo keine Zwischenräume sind. Deswegen weiß ich, daß das Verschwindenlassen des Handelns Vorteile entstehen läßt. Die Unterweisung, die nicht spricht, die Vorteile aus dem Verschwindenlassen des Handelns – die Herrscher im Reich erreichen sie selten. (*Lao Zi* 43; vgl. Möller, S. 46; Debon, S. 72; Lau-D, S. 64/65)

- 45 為無為，事無事，味無味。大小多少；報怨以德。圖難於其易，為大於其細。天下難事必作於易；天下大事必作於細。是以聖人終不為大，故能成其大。夫輕諾必寡信；多易必多難。是以聖人猶難之，故終無難矣。

Der Herrscher soll das Verschwindenlassen von Handeln betreiben, dem Verschwindenlassen von Diensten dienen und am Verschwindenlassen der Geschmäcker Geschmack finden. Ob große oder kleine, ob viele oder wenige, er soll Äußerungen von Empörung mit Verpflichten vergelten. Er plant Schwieriges zu einer Zeit, wo es einfach ist; er schafft Großes zu einer Zeit, wo es winzig ist. Schwierige Dienste im Reich müssen im Einfachen entstehen; große Dienste im Reich müssen im Winzigen entstehen. Deswegen setzt der weise Ren hier ein Ende und „macht“ nicht das Große, also kann er sein Großes vollenden. Nun: wenn er leichtfertig Versprechen abgibt, wird er bestimmt das Vertrauen vermindern; wenn er häufig wechselt, wird er bestimmt das Schwierige vermehren. Deswegen nimmt der weise Ren doch an diese Dingen Anstoß, also setzt er hier ein Ende und läßt das Schwierige schon verschwinden. (*Lao Zi* 63; vgl. Möller, S. 97; Debon, S. 92; Lau-D, S. 92/93)

- 46 其安易持；其未兆易謀；其脆易泮；其微易散。為之於未有，治之於未亂。合抱之木生於毫末；九層之台起於累土；千里之行始於足下。為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過。以輔萬物之自然而不敢為。

Wenn etwas ruhig ist, ist es leicht in der Hand zu halten; wenn etwas noch nicht begonnen hat, ist es leicht zu planen; wenn etwas zerbrechlich ist, ist es leicht aufzulösen; wenn etwas winzig klein ist, ist es leicht zu zerstreuen. Man soll Dinge tun zu einer Zeit, wo sie noch nicht entstanden sind; man soll Dinge ordnen zu einer Zeit, wo sie noch nicht in Unordnung geraten sind. Ein mit beiden Armen zu umfassender Baum entsteht aus einer winzigen Spitze; eine neun-stufige Terrasse nimmt seinen Anfang durch Aufhäufen von Erde; eine Reise von tausend *li* beginnt an der Fußsohle. Aber wer diese Dinge „macht“, ruiniert sie; wer an ihnen festhält, verliert sie. Deswegen läßt der weise Ren das Handeln verschwinden, also verschwindet das Ruinieren (der Dinge); er läßt das Festhalten verschwinden, also verschwindet das Verlieren (der Dinge). Wenn die Min den Diensten nachgehen, so sind sie konstant daran, der Vollendung nahezukommen, und doch ruinieren sie sie. Wenn sie dem Anfang soviel Beachtung schenken würden wie dem Ende, dann würde das Ruinieren der Dienste verschwinden. Deswegen wünscht der weise Ren, nicht zu begehren, und hält Güter, die schwer zu bekommen sind, nicht für wertvoll; er lernt, nicht zu lernen, und stellt die Dinge, bei denen die Zhong-ren Fehler begehen, wieder her. Auf diese Weise steht er dem Aus-sich-selbst-heraus-so-sein der Zehntausend Wesenheiten bei und wagt es nicht, sie zu „machen“. (*Lao Zi* 64; vgl. Möller, S. 100–101; Debon, S. 93; Lau-D, S. 92, 94/93, 95)

28 Dieser Text ist eine notorische „Knacknuß“, denn die Bedeutung von *de* ist – jedenfalls für mich – immer noch ungenügend geklärt. Bezüglich der Syntax fühle ich mich deshalb sicherer als bezüglich des Inhalts.